

西田幾多郎の思考様式——『善の研究』の基本的問題——

佐藤 誠

西田幾多郎は、最初に出版した『善の研究』で、「純粹経験」を提唱し、その後、『自覚に於ける直観と反省』では、「自覚」の立場を検討することとなり、そして、『働くものから見るものへ』の中で、「場所の論理」を構想する思想的経緯を辿っている。特に、「場所の論理」は、西田独自の哲学的立場を特徴付けていることは、よく知られている。しかしながら、西田は「場所の論理」に留まることなく、そこから「絶対無の自覚」を伴う「弁証法的一般者」の立場へ移行し、実践哲学を提唱する「行為的直観」に及ぶのである。そして、晩年の西田は、歴史的實在の運動を弁証法的に捉える「絶対矛盾的自己同一」の概念に至ることになる。こうした力動的な哲学的展開を考慮すれば、西田自身が、一時期に、『善の研究』を絶版にしようとしたこと⁽¹⁾もある程度まで理解することができる。しかし、昭和一六年に『自覚に於ける直観と反省』の改版の序で、「私の思想の傾向は『善の研究』以来既に定まっていた」と述懐されているよう

に、西田哲学の思想的展開の端緒は、既に『善の研究』の中に見出すことができよう。こうしてみると、西田の思想的展開には、決して発想の断絶があるのではなく、持続的な発展をある程度まで認めることができる。そこで、本稿では、『善の研究』の読解を試みながら、西田はどのような思想的展開を模索しようとしていたのかを考察することにした。

一 実在と純粹経験

西田は、実在を静態的な事象ではなく、動態的な意識現象と見なし、それが純粹経験を特徴付けていると考えている。その場合、動態的な意識現象では、直接経験を示す現在の時間こそ実在本来の特性が表されることになる。しかし、流動的な意識現象を正確に捉えるためには、知る主体と知られる対象が具体的な状況から乖離して、固定化することが要件となる。すなわち、主観と客観の区分を設定して、認識様式自体を抽象化することが求められる。動態的な意識現象は、そのために必然的に捨象されざるを得ない。そして、真理の指標は、通常、主体から分離した客観的な事態に置かれることになる。

実際、デカルト以降の近代哲学では、認識様式は主体と客体という二元的要因に明確に分離され、真理の規範は客体を表す外的世界に付与される傾向があった。特にガリレイは、数量化に基づく数学的自然観を想定することにより、科学的な真理の客観性のある程度まで保証することとなる。^②こうして、研究対象自体を出来る限り客観的に想定することにより、近代科学が効果的に発展したことはよく知られている。しかしながら、科学的な方法によって獲得された「客

「観的な事態」は、認識する主体を捨象して想定された「事態」であり、必ずしも主体と有意義な関連性を保持しているわけではない。むしろ、主体を一方的に排斥することにより、「客観的な事態」を一層詳細に究明する可能性が示されたと言える。こうして、近代的な認識様式を特徴付ける二元論では、科学的な真理は現象や事実の客観性に置かれることになり、主観の価値観が介入する余地がなくなる。しかし、西田は、そのような二元論的な発想を徹頭徹尾排斥して、客観を包摂した主観的な立場を保持して、主観の価値規範を復権することになる。

特に、因果律を批判する時に、西田は力動的な意識現象を積極的に容認するのである。確かに、「我々の世界は意識現象の事実より組み立てられてある」^③と述べられていて、意識現象が認識様式の土台を成すことが指摘されている。しかし意識現象が、主客の区分を捨象した様相を示す時、因果律は、必ずしも意識現象を有効に説明するとは限らない。実際、ある原因Aから特定の媒介を通じて別の結果Bに変化する場合、原因Aの時点では、結果Bへと変化する必然的な理由は認められない。その時点では、様々な結果へと自由に変化する可能性があり、なぜ結果Bに必然的に変化するのかを明確に説明することは不可能である。因果律は、結果から判断して、原因のあり方を想定する仮説的な思考方法であり、既に完了した事態による整合的な説明を構想する方法である。そして、結果から原因を一方的に想定するために、意識現象の動態的な様相は考慮されなくなる。意識現象は、流動的な特性を示すばかりではなく、常に様々な方向へと変化し、発展する傾向がある。したがって、そうした意識現象を固定的な因果律を用いて説明することは、意識の力動的な働きを捨象することになり、意識に固有な様々な変化の可能性をも取り除いてしまう。こうして、因果律は、意識現象の働き自体を否定することになりかねない。「我々の意識は始終能動的」(二一四九)であり、しかも「我々に

最も直接なる意識現象はいかに簡単であっても意志の形を成している」(一一四九)と指摘されているように、因果律は、意志に基づく働きを捨象することになる。その結果、意識現象自体を直観的に捉えようとする西田にとっては、意識現象の能動的な作用を決定論的な発想で歪曲するような因果律は、排斥されざるを得ない。

しかしながら、純粹経験は、力動的な意識現象によって特徴付けられるばかりではなく、統一力を備えていることを見逃してはならない。すなわち、純粹経験は、「全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知る」(一一九)働きを表し、主観と客観による区分がなく、「事実其儘の現在意識」(一一九)によって特徴付けられている。しかし、純粹経験は、決して単なる流動的な心的状態を示すのではなく、常に「具体的意識の厳密なる統一」(一一一一)を伴っている。その場合、純粹経験を支える統一作用は、意志の働きに依拠していて、意志が「主客の統一」(一一一三)をもたらすわけである。純粹経験は、こうして、「内面における意識の統覚作用」(一一一三)によって支えられることになる。そして、意識が発展し統一へと向かうためには、様々な分裂や衝突を引き起こすことが前提されている。主観と客観の分離が生ずるのは、「純粹経験の統一せる状態を失った」(一一三〇)ためである。実際、客観的な物体の概念は、意識現象から乖離した「抽象的概念」(一一五四)を示すに過ぎない。しかしながら、實在が十全に成立するためには、實在内部の対立や矛盾が不可欠であり、統一とそうした対立や矛盾は相互作用として常に働くことが要件となる。實在の成立には、こうして、「無限の対立」(一一五七)が認められ、それが力動的な統一をもたらすことになる。西田は、そのために、「實在は一つの内面的必然より起る自由の發展である」(一一五八)と述べるわけである。そのような発想は、実在としての自己を説明する場合にも認められる。主観的な統一が自己の意識現象を特徴付けるために、真の自己は、

「無限の統一者」(一一六四)として捉えられることになる。眞の自己は、そのために、能動的な自由を備えていると考えられる。そして、そうした統一を生み出す原動力こそ、意志の働きに他ならない。

西田は、その場合、統一作用の根底に「統一的或る者」(一一五四)という概念を想定している。その概念は、また、「不変的或る者」(一一六一)とも言い換えられて、統一する意志の作用には、独我論的な領域を超える発想が認められる。「我々の思惟意志の根柢における統一力と宇宙現象の根柢における統一力とは直に同一である」(一一五六)という文章が示しているように、西田は、「宇宙に一定不変の理なる者」(一一六一)を想定して、その理を「万物の統一力」と見なし、それが「意識内面の統一力」(一一六一)を特徴付けていると考えている。しかも、西田は、その理を「普遍的理性」(一一六二)と捉え直して、狭義の独我論的な発想を退けているように思われる。実在としての純粹経験の根底に、確固とした統一力を見出すことは、同時にまた、世界に対する見方にも反映されることになる。実際、西田が想定する自然は、意識現象から離れた自然ではなく、「具体的実在としての自然」(一一六九)である。したがって、ここには、「統一作用」(一一六九)や「統一的自己の発現」が必然的に認められる。有機的な統一を備えた自然こそ、西田が構想する自然の概念に他ならない。すなわち、価値規範を剥奪された無機質な自然ではなく、動態的な統一作用を包摂した自然が、西田哲学にとって、重要な意義を持つのである。

統一作用は、また精神の働きにも見出される。精神は、動態的な様相を呈しているけれども、実在としての精神は、統一作用を常に伴っている。したがって、主観的精神として、抽象化された精神は、無機質の自然と同様に、統一が衝突し矛盾した時に引き起こされるのである。本来の精神は、「実在の統一作用」(一一七五)を持つために、「統一的自

己」(一一七四)と同じ性質を示すことになる。こうして、自然と同じように、精神には普遍的な統一力を見出すことができる。西田が、「实在の統一作用は無限であるから、我々の自己は無限であって宇宙を包容するかのよう」に感ぜられる」(一一七六)と比喩的に述べているのは、实在としての自己が、個人と世界の相関関係を保持していることを表していると言える。そうした統一力の普遍性を、西田は後に、ヘーゲルの概念を借用しながら、「真に自発自展的な純粹経験とは、存在と当為との単なる抽象的対立を超え、之を自己自身の内的分裂として、自発自展的に進み行く動的一般者といふ如きものでなければならぬ」(一一六三)と述べて、対立と統一による力動的な弁証法的過程を認めている。「存在と当為との単なる抽象的対立」に留まることなく、しかも、「自己自身の内的分裂」を繰り返しながら、純粹経験は「動的一般者」を備えているわけである。しかし、「動的一般者」自体は、決して静態的な事態として想定されるのではなく、常に力動的な弁証法的過程を辿る傾向がある。しかし、ヘーゲルは、『精神現象学』の末尾で「絶対知」の到達目標を設定して、精神の運動による動的な弁証法の方角を構想したけれども、西田は特定の目標に収斂するような発想を持っているわけではない。『哲学論文集第三』の序で、西田は、「私はいつも同じ問題を繰り返し論じていると言われるが、『善の研究』以来、私の目的は、どこまでも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考えようというにあった」と述べているように、物事を体系的に考察するのではなく、特定の問題を、様々な角度から検討しながら、いわば、らせん状に取り組むのである。したがって、彼の思索過程では、同種の論理の反復や、時には論理の飛躍が見出される。西田独自のそうした論理の飛躍や不整合性は、絶対的・究極的な価値として、「实在としての神」の想定する場合にも認められる。

神とは、「無限なる活動の根本」(一一七八)であり、「實在の根柢」(同)を成し、「宇宙の大精神」(一一七九)であると、西田は述べている。矛盾や統一を繰り返して発展する純粹經驗は、「無限なる實在の統一力」(一一八〇)を示す神の働きにより、その究極的な価値が承認されることになる。「統一的或る者」(一一五四)という概念は、こうして、實在の統一力の究極的な根本を表す神概念に到達するのである。そのような発想は、すべてを疑った後に、コギトという哲学の第一原理に逢着したデカルトが、神の存在論的証明を通して、コギトから神の存在を導き出したことと類似しているように思われる。³⁾しかし、デカルトの場合は、神はあらゆる完全性を備えた対象として想定されているけれども、西田の神は、力動的な實在を根底から統一する働きそのものとして捉えられていて、対象に限定されるような概念を示すわけではない。すなわち、神の「無限なる實在の統一力」は、力動的な動因として想定されるのである。

しかしながら、神の概念を援用することにより、主体の能動的な働きが減少するわけではない。意志は、純粹經驗を統一する中心的な役割を果たしているために、實在としての自己は、そうした意志に支えられることになる。そして、純粹經驗の統一作用をより強固に行使するのが知的直観に他ならない。知的直観は、「意識の最も統一せる状態」(一一三五)を表し、思惟や意志のあり方を根底から直覚する働きをする。真の自己は、そのような直観に基づいて「統一的直覚」(一一三六)を修得することが可能となる。

二 道德哲学の諸問題

『善の研究』は、本来、實在論を扱った四高時代の講義案に依拠して書かれた著作であることを、西田自身がその序で述懐している。したがって、その著作は、最初は認識論を主題とした哲学書として構想された。しかし、西田にとって、「人生問題が中心であり、終結である」ために、その著作は最終的には、『善の研究』と名付けられたのである。そこで、西田哲学の課題をある程度まで明らかにするためにも、道德哲学の基盤を成す善の特性を見極めることが要件となる。

道德意識を考察する場合、重視すべき問題は、行為する意志のあり方である。何をいかに行うべきかという行為の動機や目的は、即目的に決められる問題ではなく、様々な歴史的・社会的・文化的な要因によって条件付けられる。人間は状況的存在として規定付けられるために、意志ばかりではなく、感性までも歴史的・社会的な影響を受けやすい。実際、社会的存在としての人間は、歴史的に形成された価値規範や社会的に定着した慣習に従って行動する傾向がある。何をいかに行うべきかという問題は、特定の歴史的・社会的な諸状況に依じて、様々な可能性が生じてくる。しかし、そのような具体的な条件を捨象して、普遍的な行為の価値を見定める原理を想定することも、ある程度まで可能である。実際、古代ギリシアのソクラテスが、「何よりも大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、善く生きるということである」^⑦と述べたことは、アテナイの法廷による判決（刑死）を前にしたソクラテス自身の特殊

な状況ばかりではなく、他の様々な状況でも通用する道徳原理として一般的な価値を備えているのである。その場合、「善く生きる」とは、どのような事態を示しているのかを、できる限り普遍的に問い直すことが、道徳哲学の重要な課題となる。

さて、何をいかに行うべきかということは、どのような価値規範に従って、行動すべきかという問題と切り離すことはできない。西田は、外的規範（権威や義務など）や内的規範（良心や本能など）に依拠した行為を順次分析しながら、いずれも正当な価値をそこに想定することは困難であると見なしている。それらの行為では、善の根本的な意味を解明することができないためである。そして、「善とはただ意識の内的要求より説明すべき」（一一一四）であるとして、西田は、自由意志に基づく価値規範を採用している。意志は、「意識の根本的統一作用」（一一一五）を表し、「實在の根本たる統一力の発現」（同）を示す以上、善の性質は、何よりも「意志の発展完成」（同）によって特徴付けられることになる。また、「意志の発展完成」は、「自己の発展完成」（一一一七）と密接に関連しているために、善は「自己の発展完成 self-realization」であると見なされるのである。そして、「最上の善」（同）は、「自己の真實在と一致する」（同）ことにより、獲得されることになる。その場合、自由意志が成立するためには、様々な外的要因によって条件付けられる受動的な心的状態ではなく、主体性に基づく能動的な心的傾向が前提条件となる。したがって、自然的な要因によって規定付けられるような決定論的な仮説は、自由意志の特性を説明することができない。すなわち、自由意志に、決定論的な仮説を導入すれば、その自発性を想定することが不可能となる。意志の自発性は、むしろ、決定論的な仮説に支配されない自由な創造作用と不可分な関係がある。「自己の発展完成」には、同時にまた、實在としての自

己を究極の価値として重視する見方が認められる。それが、個人としての人格に他ならない。実際、「絶対的善」(一二二)が成立するためには、「人格の実現」(同)が求められ、「意識の統一力であると共に實在の根柢における無限なる統一力の発現」(同)が要件となる。そうした人格は、あらゆる価値を基礎付けるばかりではなく、「絶対的価値」(同)をも備えていることに注目しなければならない。こうして、「各自の真の自己は各自の前に現われたる独立自全なる實在の体系其物の他にはない」(一一一二四)結果となり、自己の個性が客観的な理想を示す「独立自全なる實在の体系」と一致することが、善行為を生み出す要件となる。自己の個性は、ここにおいて、孤立した特性を持っているのではなく、客観的な理想と結合することになる。実際、西田は、ヘーゲルの概念を援用して、個性と一般性是不可分であることを述べている。すなわち、「個性とは一般性に外より他の或る者を加えたのではない、一般性の発展したものが個性となる」(一一一四九)と指摘されている。しかも、「物が理想の如くに実現する場合に感ぜらるる」(一一一二七)のが、美の性質である以上、美と善の概念は類似性を持つことになる。西田は、こうして、「善は即ち美である」(同)と考えるのである。そこで、善と美の類似関係を見定めるためにも、芸術に関する西田の見解を概観することが要件となる。

西田は、芸術家の創造作用を分析したフィードラーの芸術論を手掛かりにして、自己の哲学の動的な創造過程を論究しようとした。力動的な實在の作用は、フィードラーの芸術論を媒介として、創造的なエネルギーを生み出すこととなる。それは、彼の芸術論が直接に新たな手掛かりを提供したのではなく、彼の芸術論に触れることにより、西田は、自己の力動的な哲学思想に対して一層効果的な創造性を付与することができたのである。したがって、西田は、フィード

ラーの芸術論を模倣したのではなく、彼の芸術論を思索の有効な手段として利用することになったと言える。こうした類似性は、西田哲学と禅思想との関係を論究する場合にも、同様の事態が認められる⁽⁹⁾。

さて、西田は、美の概念を静態的な特性によって捉えるのではなく、動的な創造力を備え、芸術家の世界を創造する「内面的力」(三一八)と見なしている。芸術家の能動的な態度が重視され、主体の創造的作用が芸術を生み出すわけである。したがって、芸術作品は、「人格的構成作用」(三一―一三)に依拠しながら、作品に新たな生命力を付与することになる。美は、そのために、「超知識的な深い生命の内容の表現」(三一―一八三)を示すのである。そうした発想は、芸術ばかりではなく、自己のあり方にも関連している。実際、「自己は作用が生む動的統一であり、創造的作用である」(三一―一八五)ために、真なる自己と芸術の特性は、極めて類似していることがわかる。そこには、個人の自由な主体性が見出されるために、自由な創造作用を備えた芸術との関連が指摘されるのである。西田は、そうした創造作用を持つ自己を「自由我」(三一―七)と見なし、「無限なる作用の作用」(三一―二四)をもたらずと考えている。芸術家は、その結果、「現実的意志の対象たる真實在」(三一―二二)を目指すけれども、善という道德的価値を必ずしも備えているわけではない。確かに、芸術家の作品には、自由な創造作用による表現が認められ、美の中に「客観的生命」(三一―一七)を見出すことができる。その意味で、芸術による想像力は、自由な主体の意志に依拠した「一種の表出運動」(三一―二六)を引き起こすことになる。芸術家は、その結果、生命力を備えた実在的世界を構築するのである。しかしながら、芸術における美は、「知覚的実在の背後に於ける客観的意志の内容」(三一―二四)を示しているが、「仮相にすぎない」(同)ために、決して確固とした実在を伴っているわけではない。実際、「芸術の中に写されたる人

生は、どこまでも一面的であり、未完成である」(三一—一九二) ために、「芸術は遂に遊戲的氣分を脱し得ない」(同) ことになる。

他方、善の特性は美に固有な創造作用を含んでいるけれども、「我々が真に自己の行為的立場に徹底する時、すべて実在的なものが、自己の内容として、物力の背後に永遠不滅なる善の世界を見る」(三一—二四四) と西田は述べる。善の「永遠不滅」な特性は、現実の条件から超越して、「時空を蔽ひ之を包む」(同) ためである。道徳的価値としての善は、現実的な条件を超え、絶対的価値を持つ自己の実在を統一し、維持発展させることになる。ここにおいて、「自己の真実在と一致するのは最上の善」(二—一一七) と述べられているように、実在としての自己と善は重なるのである。西田は、そのために、「善を求め善に遷るというのは、つまり自己の真を知ること」(同) であると断言するに至る。「自己の発展完成」(同) によって特徴付けられる善は、それ自体に留まるのではなく、個人から社会への展望をも提示している。そこには、個人的意識と社会的意識の相関関係を見出すことができ、後に歴史的実在を構想する萌芽的な発想を垣間見ることができよう。多少、論理の飛躍が見られるけれども、「国家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の発現である」(二—一三〇) という文章や、「我々は国家において人格の大なる発展を遂げることができる」(同) という考えには、理念としての理想的な国家像が認められる。しかし、『善の研究』では、社会や国家に関する考察は詳細に展開されることはなく、あくまで主意主義の立場で、道徳哲学のあり方が展開されるのである。「人格の実現」(二—一三二) を意味する善は、そのために、意識の統一作用を経て、「真の自己を知る」(二—一三四) ことを目標とすることが要件となる。

三 『善の研究』の課題

『善の研究』の出版後に、高橋里美は「純粹經驗」に関する批評を行うこととなった。その批評に対する西田の返答を検討することにより、「純粹經驗」の意味内容がある程度まで明らかにすることができよう。

高橋の批評は、純粹經驗に関して様々な異なる段階を設けたために、「根本的矛盾」(一—二四一)が露呈することになったという点である。西田は、それに対して、「知覚、思惟、意志及び知的直観の同一型なることを論証する」(同)ことを通じて、直覚と思惟を「同一型と見做す一元的見方を主張」(同)することを述べている。そうした「一元的な見方」は、静態的な様相を示すのではなく、「自発自展的たる唯一流動」(一—二四二)した働きを示し、「活動的自発自展的統一」(一—二四三)を備えているのである。この統一は、既に指摘したように、様々な対立や矛盾を包摂した統一を表すので、「純粹經驗」は必ずしも首尾一貫した様相を示すわけではない。特に、「分裂は大なる統一を意味する」(一—二四三)と西田が述べる時、純粹經驗を分析的に把握するのではなく、直観的に捉えることが要求されると言える。西田は、そのために、高橋氏は「普通の心理学者や經驗論者の様に純粹經驗といふことを内から見ないで、外から見て居られるのではなからうか」(一—二四五)と疑問を呈している。したがって、「主客合一の純粹經驗」(同)が「絶対的活動たる宇宙意識に合する」(同)ような西田の発想は、高橋氏の分析的方法による理解を超えていると思われる。実際、『善の研究』には、「真の自己は宇宙の本体である」(一—一三四)と書かれ、また、「真の自己を知れば皆に

人類一般の善と合するばかりではなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである」(同)と記された発想を捉えるためには、直観による内在的な理解力が求められる。個々の現象を分析的に分類する方法では、西田独自の思考方法を捉えることは困難であると思われる。

しかしながら、主客合一を示す純粹経験がどのような経緯を経て、分裂と統合を繰り返すのかについては、『善の研究』の中には、残念ながら十分に説明されていない。特に無限の対立と統一を表す實在の構造が、明確に解明されていないために、論理の不整合性を高橋は指摘することになる。そうした課題に対して、西田は、自己の哲学的立場をより論理的に論究しようと試みるのである。その最初の論考が、「論理の理解と数理の理解」と題する論文に他ならない。

分裂と統合を包摂した實在としての純粹経験は、単に表面的な現象として生じるのではなく、その根底には「動的一般者」(一一二〇六)が伏在することが求められる。「物を多と区別するには此の二者を統一する一般者」(一一二〇八)が必要であり、「すべての判断の根柢には直観的統一があって、判断は此の統一を分析することによって成立する」(一一二一〇)わけである。したがって、論理的理解の要点は、「一般的なるものが無限の系列に於て己自身を發展し限定し行く」(一一二〇九)ことであり、「真の動的一般者」(同)は、「無限の進行」(同)を常に伴うことになる。しかも、「無限の進行」は、「変化の動機を蔵して」(一一二二二)、それ自体、「分化發展」(同)を引き起こすのである。そうした現象を統合するのが、自覚の体系に他ならない。西田は、その過程について、「思惟の統一の真相は、自覚の統一に於ての様に、自己の中に自己を写す自己代表的体系の統一であって、即ち自己の中に変化の動機を蔵し己自身にて無限に進み行く動的統一である」(一一二二四)と説明している。ここに、純粹経験を論理的に分析する概念として、「自

覚の統一」が提示されている。その場合、自覚とは、『自覚に於ける直観と反省』で示されているように、「先験的自我の自覚」(二一五)を表し、具体的には、「自己が自己を反省する」(二一一三)ことであり、また「自己が自己を写す」ことを意味する。そうした自覚の中に、「無限なる統一的發展の意義」(二一一四)が認められ、「動的発展」へと進むことになる。しかし西田は、『善の研究』の中で、自覚の用語を既に取り上げて、「部分的意識体系が全意識の中心において統一せらるる場合に伴う現象である」(一一四六)と説明している。しかも、「自覚は反省に由って起る」(同)と書かれていて、後の哲学的展開が示唆されていると言える。ところが、その時点では、自覚に関する論理的な分析は示されず、『自覚に於ける直観と反省』の中で展開されることになる。

西田は、そこで、自覚の立場から、価値と存在との関係を考察し、抽象的な思惟に関する経験の内面的發展を明らかにする。そして、具体的な分野(数学や物理学)を取り上げて、意識の現象を様々な角度から検討するのである。そこでは、精神現象と物体現象との存在意義が問われ、思惟と直覚の結合により、知識の客観的な特性が導き出されることになる。こうして、「多少の紆余曲折」(二一二五)を伴いながら、西田は知識や経験の具体的な様相を分析していく。そして、『自覚に於ける直観と反省』の後半部で、統一作用を支える意志のあり方をより包括的に捉え直す見解が提示されるのである。『善の研究』では、意志は、意識の根本的な統一作用として措定されていたけれども、『自覚に於ける直観と反省』では、自覚の究極的な原理として想定され、思惟作用を基礎付けることになる。

認識に関わる思惟作用を基礎付けるのは、意志であり、それが「真に己自身によって立つ自動的経験体系を」(二二〇三)成立させるのである。すなわち、「思惟の根柢に意志がある」(二二二〇三)と述べられて、意志が認識世界を

構築することになる。しかし、意志は創造的な構築作用ばかりではなく、實在の世界を統一する働きをも示す。「意志に於て我々は認識の世界を超越して實在全体を統一する」(二二二〇六)と指摘されているように、意志は、現実の客観的世界を超えて、自由な創造的世界を生み出すのである。それは、同時にまた、實在を創造することを意味する。意志のそうした作用は、認識的世界を拡張するばかりではなく、その世界の限界を超えることさえ引き起こすのである。意志のこうした特性は、「思惟体系の統一の極限」(二二二二一)を示し、「思惟の体系から見れば、意志は測知し難き無限である」(同)と考えられる。その結果、意志を通じて無限の實在に逢着することが可能となる。「意志は最も直接にして最も具体的なる絶対的創造である」(二二二二九)ために、實在の無限な創造作用を指定することができよう。そうした意志は、「絶対的自由の意志」(二二二二七)と呼ばれ、自覚的体系を支えることになる。「絶対的自由の意志」は、その場合、「無限なる世界の創造的發展」(二二二三二)をもたらし、歴史的世界への展望を示すのである。西田は、そこに、「宇宙の創造作用」(二二二三八)さえ見出ししている。「絶対的自由の意志」によって構想される壮大な世界像は、『善の研究』でも見出されたが、ここでは、より広大な次元から説明されることになる。しかし、意志は、そうした創造作用の働きばかりではなく、人格の統一を表すことを忘れてはならない。実際、「真に絶対意志の統一は肯定と否定との統一、形式と内容との統一、即ち一言にして云えば人格的統一でなければならぬ」(二二三三七)と指摘されているように、「人格的統一」こそ、「絶対自由の意志」の働きを特徴付けるのである。その統一は、決して静態的な様相を表すのではなく、「無限の動的統一」(二二二四一)を呈している。「絶対自由の意志」は、こうして、「無限の発展」(二二三三二)と「無限の反省」(同)を繰り返しながら、対立と矛盾を力動的に展開していくのである。しかしながら、

自覚的体系を支える「絶対自由の意志」が指定されることにより、思惟と経験の相互関係や直観と反省に関わる内在的な特性が必ずしも十分に説明されたわけではない。また、純粹経験に固有な主観主義的な傾向が克服されたわけでもない。西田は、そのために、「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うた」（二一—一一）と述懐せざるを得なかったのである。

しかし、實在界を絶対意志の観点から捉えることにより、歴史的世界への視点をもたらすこととなる。すなわち、歴史の世界は、「絶対意志の直接の対象たる象徴の世界の立場から所謂實在界を見たもの」（二一—二四七）を表し、理念としての「歴史的事実」（二一—二五四）を想定することが可能となる。ここには、観念の領域よりも、現実の創造的な事態を總体的に捉えようとする西田の姿勢を垣間見ることが出来る。「具体的な實在」（二一—二六八）は、「歴史的事実」へ至る可能性を提示することになる。したがって、たとえ西田自身が自己の哲学的思索に対して十分な論究を試みることはできなかったと認めたとしても、實在のあり方を歴史的に考察する展望を示すことができたと言えよう。ここにおいて、『善の研究』で考察された意志のあり方は、「絶対的自由の意志」に至り、更に「歴史的事実」へ及ぶ西田の思索過程を認めることができる。しかし、西田の哲学的展開は、また生命に関する独自の観点を提供することになる。すなわち、『善の研究』では、意志の根底を成す知的直観は、主客の対立を超越して、「純粹経験に於ける統一作用」（一—三五）を表すばかりではなく、「生命の捕捉」（同）をも示すことが述べられている。生命に関する西田の視点は、第四編では「神は生命の源である」（一—一三九）という表現に見られるように、より拡張した次元で継承されている。西田は、そのために、「真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求める」（一—一三五）と述べ、「宗教的要求」（一—一三六）は、「大なる生命の要求である」（同）と見なすのである。その要求は、また、「宇宙と合一の要求」（一—一三七）、

すなわち、「宇宙の内面的統一力」(一一一四〇)を意味することになる。神は、同時にまた、「統一的或る者の自己発展」(一一一四五)を伴う「實在の統一者」(同)を表すので、生命力は、神や宇宙を特徴付ける重要な性質を呈していることがわかる。そうした生命観は、『自覚に於ける直観と反省』の末尾で、「眞の生命とは實在の具体的全体の統一である」(一一一七〇)という見方に到達することになる。こうして、「具体的全体」は生命の活動によって、より活性化される傾向を持つ。¹⁰したがって、西田の思考様式は、生命力を備えたパトスがロゴスと拮抗して、多彩な世界像が構想されることになる。三木清の表現を借りれば、西田の論理的様式は、「ロゴスの・パトス的なものを包むロゴスである」¹¹と言える。

以上から、西田は、力動的な生命活動に依拠しながら、純粹経験や實在の包括的な統一を目指す強靱な哲学的展開を試みるのである。『善の研究』は、その意味で、西田の活性化した思考様式の萌芽が認められる著作であると見なすことができる。

註

(1) 西田は、大正十年一月に書かれた『善の研究』再版の序で、次のように述べている。すなわち、「京都に来てから読書と思索とに専なることを得て、余もいくらか余の思想を洗練し豊富にすることを得た。従ってこの書に対しては飽き足らなく思うようになり、遂にこの書を絶版と思うたのである」と。

(2) 近代科学が無機質な研究対象に限定したことにより、科学的世界観が変貌したことを、科学史家アレクサンドル・コイレは、次のように要約している。すなわち、「科学的思考が完全性とか調和とか意味とかいった価値概念に基づく一切の考慮を捨てた

こと、究極的には存在がまったく没価値的なものとされ、価値の世界と事実の世界が断絶したことを意味する」(『コスモスの崩壊——閉ざされた世界から無限の宇宙へ——』野沢協訳、白水社、一九九九年、一五頁)と。しかし、事実の客観性を容認することにより、認識の真理が保証されることは、必ずしも正当な判断を示しているわけではない。科学哲学者大森荘蔵は、『知の構築とその呪縛』(筑摩書房、一九九四年刊)の中で、「数量的表現が抽象的であり、没個性的であり、非質的表現だというのは誤解なのである。数量的表現は、その他の表現法と全く同様に、抽象的なものなれば具体的に、個性的なものなれば没個性的なものなれる。そして個性的表現である場合には、総じて最も細密な個性的性質を表現できるのである」(二二〇頁)と述べ、さらに、「われわれが現今、物質または「物」と呼ぶものの死物性は、それが数量的または数学的に把握表現されていることからくるのではない。それが幾何学・運動学的な描写で尽くされると考えられていることからくるのである」(二三〇頁)と指摘して、近代科学の認識様式に関する盲点を見事に分析している。

(3) 新版『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、二〇〇三年刊、四五頁。以下、西田からの引用文は、新版『西田幾多郎全集』に依拠し、(一一四五)のように、巻数と頁数とをそれぞれ本文中に記す。

(4) デカルトの様々な自然研究は、そのために、神の存在によって支えられていることになる。逆に言えば、神の存在を保証することにより、自然研究の存在意義が確保されることになる。

(5) 特に代表的な論文は、一九〇七(明治四〇)年に発表された「西田氏実在論及び倫理学」である(大橋良介『西田幾多郎』ミネルヴァ書房、二〇一三年刊、六〇頁)。

(6) こうした発想は、特にマルクスの認識様式に認められる。その詳細に関しては、拙論「マルクスの批判様式——疎外論に関する覚書——」(同朋大学論叢第九四号、二〇一〇年発行)を参照されたい。

(7) プラトン『クリトン』四八b

(8) 西田は、フィードラーの『藝術活動の根源』に依拠しながら、「我々の精神活動はいづれも無限なる活動であって、各自表現の世界を有って居る。純なる視覚活動は思维が言語に発展する如くに、自ら我々の身体を動かして一種の表出運動に発展する。これが芸術家の創造作用である」(三一・二六)と述べている。また、ベルクソンの用語を援用して、「芸術的創造の本源はエラン・ヴィタールにあるのである」(三一・二七)とも述べられている。

(9) 実際、三木清は、西田哲学を仏教と結びつけることは、抽象的な議論に陥ることを危惧している。そして、「分析的追求力」

こそ、西田の思索力を特徴付けているとして、次のように説明している。すなわち、「具体的であろうとする西田哲学はその分析が、普通の分析に於ける如く平面的でなくて立体的であり、その限り総合的とも考へられるが、その独特の力強い立体的な分析力こそ私を驚かせるものである」（『西田哲学の性格について』、『西田幾多郎集』所収、近代日本思想体系11、筑摩書房、四二四頁）と。

(10) ここには、生命活動を生物的な個体から宇宙的規模にまで系統的に考察したベルクソンの影響が見受けられる。実際、西田は、生命を様々な方面に拡散するベルクソンの哲学に共感して、創造的な自由な活動の意義を高く評価していた。ただし、西田は、世界に関する創造的な活動形態を若い時期から抱いていたために、ベルクソンの哲学に親近感を持ったのであり、決してその逆ではないことに注意する必要がある。

(11) 三木清「西田哲学の性格について」（前掲書、四三二頁）